MICHELE LOSACCO

DI UN'OPINIONE
SULL' ORIGINE DELLA FILOSOFIA NATURALE

Estratto dalla " Rivista di Filosofia „
continuazione della " Rivista Filosofica „ e della " Rivista di Filosofia e Scienze Affini „
Anno I, N. 1, 1909

A. F. FORMIGGINI — EDITORE
BOLOGNA - MODENA
(Sede in Modena)

1909.

Una questione assai importante oggi, nel risveglio così manifestamente visibile degli studi filosofici, è quella del posto e dell'ufficio che la filosofia deve prendere di fronte alle scienze fisiche e naturali: questione sempre aperta, che interessa egualmente i filosofi e gli scienziati. Per la generazione che ci ha preceduti, essa o non esisteva o si presentava di facile soluzione: perchè, se gli sperimentatori e gli specialisti, col rigido loro culto per la ricerca dei fatti, irridevano alle idee e alle dottrine come ad ambagi prive di significato, i filosofi positivisti d'altra parte limitavano la funzione della loro disciplina ad accordare e sistemare in un insieme perfettamente unificato le generalizzazioni ottenute dalle singole scienze, relegando nel campo oscuro dell'inconoscibile tutti quei maggiori problemi che oltrepassassero i confini della pura esperienza. Ben diversa è la disposizione degli spiriti nel movimento che oggi si va accentuando. La diffidenza e il dispregio, che i cultori delle scienze ostentavano verso quelli delle discipline filosofiche, vanno sempre più cedendo il posto ad un'amichevole intesa; onde non fa meraviglia se torna in uso un'espressione, che un tempo sarebbe apparsa ridicola o sospetta: *filosofia della natura*, e se da varie parti si comincia a domandare seriamente: è possibile una tal filosofia?

I motivi, che ritengono ancora molti dal riconoscerne la legittimità, sono varii e di varia indole: quando non perduri un residuo del proverbiale esclusivismo degli scienziati di vecchio tipo, si mette innanzi o la grandissima difficoltà di raccogliere ed elaborare i dati delle scienze speciali in una silloge, la quale, nell'enorme sviluppo a cui è giunto il sapere, trascenderebbe le forze umane; o

la provvisorietà che necessariamente una siffatta costruzione sintetica avrebbe, per l'accrescimento e le modificazioni che di continuo subiscono gli elementi di cui dovrebbe comporsi; o la paura di ricadere nel fantastico o nell'arbitrario, di cui peccavano i tentativi compiuti, per filosofeggiar la natura, dei Romantici tedeschi, particolarmente da Schelling e da Hegel.

Due principali correnti si contrastano il campo. La prima, schiettamente idealistica, riguarda come illegittimo e dannoso ogni connubio della logica speculativa col procedimento *a posteriori* dell'indagine strettamente scientifica: perchè, se le scienze esatte ci danno la conoscenza dei soli fenomeni, non sembra che esse coi loro mezzi sian capaci di cogliere la realtà vera; tanto più che i loro concetti, essendo sempre in dipendenza dei nostri bisogni pratici, hanno un carattere tutto di comodo e di convenzione. Tuttavia anche quest'indirizzo di pensiero non è, in un certo senso, alieno dal fare delle concessioni; e, sebbene creda « inconcepibile qualsiasi aiuto della filosofia alle discipline naturalistiche e matematiche, o di queste a quelle », non nega, anzi afferma come *cosa indubitabile*, « che i fatti della cosiddetta storia naturale (che è poi anche storia dello Spirito) debbono essere, come quelli della storia umana e della civiltà, compenetrati, più che finora non si usi fare di pensiero filosofico »[1]).

La seconda corrente, alla quale appartengono e pensatori e scienziati, non esclude la possibilità di una filosofia naturale, appellandosi alle sempre maggiori limitazioni che subisce la concezione meccanica, alla parte sempre maggiore che va pigliando nelle scienze naturali e fisiche la teleologia, al risorgere del vitalismo, al nuovo spirito filosofico delle discipline matematiche e ad altri sintomi abbastanza eloquenti. Essa richiama l'attenzione degli studiosi nientemeno che sulla stessa filosofia naturale di Schelling, un tempo così vilipesa, inculcando la necessità di fissarne l'intelligenza storica e il valore scientifico[2]), proclamando, per bocca di Guglielmo Ostwald, come un concetto d'importanza capitale l'identità di essere e di pensiero, interpretata nel senso che leggi eguali governino la vita spirituale e il mondo esterno[3]).

---

[1]) Vedi CROCE, ne *La Critica*, IV, 164 e segg.

[2]) A. DREWS, nell'introduzione a F. W. J. SCHELLING, *Werke*, Leipzig, 1907; I Band., s. XIX.

[3]) In *Vorlesungen über Naturphilosophie*, Leipzig, 1902, s. 5-6.

Ma il contenuto e la portata di questa nuova filosofia della natura non hanno, per tutti coloro che vi attendono, un egual significato. Vi è chi la intende come una disciplina affatto separata dalla metafisica (Varisco); vi è chi la fa rientrare nella metafisica, o in quanto la concepisce come una sintesi basata sulle scienze ma integrata coi principii gnoseologici (Wundt), ovvero in quanto cerca di estendere il concetto di valore dalle scienze dello spirito a quelle della natura (Chiappelli). Ai rappresentanti di questa tendenza pare che una filosofia limitata alla sola scienza dello spirito debba essere una filosofia unilaterale e imperfetta. « Se la filosofia naturale — potrebbero essi ripetere con Kuno Fischer — non ha valore, perchè l'investigazione dei fenomeni naturali appartiene alla fisica empirica, accanto alla quale non può trovar posto un'altra forma di conoscenza della natura, la stessa obiezione varrà contro ogni filosofia, poichè la ricerca dei fenomeni in generale appartiene alle scienze sperimentali, che non lasciano campo ad un'altra maniera di conoscenza delle cose. Allora ai filosofi non resta altro che andare tra i poeti »[1].

La questione pertanto è di solo interesse; ma, checchè si voglia pensare al riguardo, questo si può affermare, che nessuno oggi rinnoverebbe l'errore commesso da Schelling e da altri, creando una filosofia naturale a base di un procedimento aprioristico e deducendo le qualità dell'essere da quelle del pensiero.

Intanto, mentre a codesta filosofia si rifà il processo, non sarà male che un'indagine storica ne descriva la genesi e lo sviluppo. È certo che un tempo la filosofia e la scienza, nonostante il forte miscuglio di elementi fantastici e poetici, furono unite in un tutto indiviso. Sorge naturale la domanda se quell'unità primitiva possa per avventura esser ricostituita, dopo tanto cammino laborioso del pensiero. Prima di affermare che la filosofia non possa in alcun modo giovarsi del sussidio delle scienze esatte, conviene indagare storicamente i rapporti che esse ebbero con la filosofia e chiedere se allo svolgimento di questa avessero o no una qualche parte.

In servigio di tale indagine appunto, credo opportuno discutere un recente volume, che, risalendo alle prime origini della filosofia naturale, cerca d'interpretarne in modo tutto nuovo la genesi, mettendo innanzi un fattore di carattere soggettivo.

---

[1]) In *Schellings Leben und Schriften*, Heidelberg, 1895.

* * *

Come e perchè la mistica del Rinascimento riuscisse ad una filosofia della natura, è questione già risolta. Lo mostrò, per non ricordare altri, Francesco Fiorentino nella sua monografia sul Telesio. « Dopo la dissoluzione della Scolastica (Ockam), si tornò al naturalismo, per tentare la conciliazione della divinità col mondo. Ciò posto, la natura fu considerata come un mistero da svelare, e lo studio della natura cominciò con tale intendimento. Di essa non si studiavano già ordinatamente le leggi che ne regolano invariabilmente i fenomeni, ma vi si cervava invece la parola disvelatrice dell'enimma divino. Onde, mentre l'antichità classica aveva cominciato le sue speculazioni dallo studio schietto della natura, il Risorgimento cominciò, e doveva cominciare, dallo studio della natura, in quanto Iddio ne ha fatta la chiave, che sola può disserrare i suoi imperscrutabili consigli. Il primo passo verso la filosofia della natura mosse adunque dalla teosofia »[1]). Se non che, nel lavoro che ho preso ad esaminare[2]), il prof. Carlo Joël è andato ancora più avanti. Non contento della spiegazione *storica* del fatto, ha voluto sollevarsi ad un'interpretazione, che avrebbe valore di legge, non soltanto nel caso speciale del Rinascimento, ma in genere per tutti i periodi della filosofia naturale, anche per quello dei Presocratici, come per quello, assai tardivo, dei primi del secolo XIX. È una stortura — egli dice — presentare i filosofi del Rinascimento come positivisti ed empirici, mentre essi affermano, non tanto gli obbietti, quanto il subbietto del senso. Alla speculazione sugli obbietti vengono incitati dal *sentimento*, conoscenza indifferenziata di obbietto e di subbietto; e però abbracciano gli obbietti in unità con sé stessi; e dall'unità (che per loro è quadruplice: dell'uomo con Dio, di Dio col mondo, del mondo come tale e dell'uomo col mondo) fanno derivare la molteplicità, cercando nella fenomenologia naturale un divino spirito di vita, che avvince tutte le cose, manifestando una propensione al mistero e alle scienze occulte, ap

---

[1]) FIORENTINO, *B. Telesio*, Firenze, 1872, vol. I, pag. 193.

[2]) *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik.* Jena, Diederichs, 1906. Il titolo del libro par suggerito da quello famoso di Nietzsche sulla tragedia.

plicando un'analogistica molto estesa, e anzi tutto il simbolismo numerico, per superare la diversità di Dio, anima e natura. È una mirabile forma di *consenso* (*einfühlen*) tra l'autocoscienza dell'uomo, cresciuta in modo colossale, e la natura, a cui egli si abbandona. Il misticismo ha dilatato l'orizzonte dell'anima, ha inalzato l'uomo sull'apparenza fino alla comprensione spirituale dell'invisibile, gli ha dato la fiducia nel suo proprio sentire, dunque nella cognizione e nell'esperienza autonoma, lo ha educato alla scienza. L'uomo porta cielo e terra nell'anima sua, dice Böhme; egli mangia nel pane il cielo, la terra e tutti gli astri, dice Paracelso. Il misticismo dà la spinta all'espressione della totalità: e così il mistico apprende il tutto prima del singolo, il remoto e l'infinito prima del vicino e del finito; anzi egli apprende il finito, il singolo per mezzo del tutto, e in tal modo fonda la conoscenza scientifica. Dio, l'anima la natura, *un solo* sviluppo, *una sola* vita e perciò un'unità di essenza: in questo pensiero è l'unità della mistica e della filosofia naturale.

Senza dubbio in tali affermazioni c'è molto di vero. Paracelso, Pico della Mirandola, Cardano, in parte lo stesso Giordano Bruno, possiedono quell'entusiasmo mistico, da cui può talvolta esser favorita l'indagine speculativa. Ma si pensi un po' al Telesio, che, rompendola con la teosofia e la magia, investiga la natura *iuxta propria principia* e si fa iniziatore del nuovo metodo! Si dirà anche qui che la subbiettività esuberante venne a tradursi nella più alta forma di obbiettività? Non apparisce qui un elemento essenziale, trascurato da Joël, cioè la diretta osservazione dei fatti naturali? Il Telesio (per usare la frase del Fiorentino) « tiene aperti in mano i libri di Aristotele, e gira intanto gli occhi per l'immensa natura, intento a raffrontare la copia con l'esemplare, e dove gli pare di scoprire uno sbaglio, si affretta a notarlo ed a correggerlo ». Il vero naturalismo del Rinascimento (che s'iniziò, del resto, con Leonardo, osservatore sagacissimo) non potè affermarsi davvero se non quando lo stadio mistico, pur contenendo in sè i germi di un nuovo sviluppo, fu negato e oltrepassato dal momento posteriore. I veri mistici non sono Paracelso e Bruno, ma coloro che rimangono senz'altro attaccati alla comunione immediata ed ingenua con Dio per mezzo dell'amore.

Ma il torto più grave di Joël sta nell'aver voluto attribuire al caso speciale del Rinascimento il significato di una legge. Nel Rinascimento, la filosofia della natura derivò dalla mistica: dunque la derivazione va affermata per tutti i tempi e per tutti i luoghi.

È una conclusione legittima codesta? Ciò che accadde nei secoli XV e XVI fu il prodotto di condizioni storiche affatto particolari, giacchè il Misticismo e la Scolastica avevano, durante il Medio Evo, imperato assolutamente. Possiamo noi dire che quanto si verificò allora si sia verificato egualmente prima e dopo?

L'autore ha tentato di provarlo per l'età presocratica; e la sua dimostrazione — bisogna riconoscerlo — è dotta e ingegnosa. Come mai — egli si chiede — la filosofia greca, e in essa la scienza europea, incomincia come conoscenza della natura, cioè del più lontano (dell'obbietto) e procede lentamente alla conoscenza del subbietto? E risponde che la speculazione naturalistica non venne dalla semplice vista della natura, non dalle dottrine dell'Oriente o dal bisogno pratico-tecnico, ma anche dal misticismo, ossia, per dir meglio, dallo spirito del misticismo. Infatti nel *primo* obbiettivo opera già efficacemente il subbiettivo: conoscenza è distinzione, e la distinzione suppone l'unità (del sentimento).

Qualcuno potrebbe subito revocare in dubbio la legittimità di codesta pregiudiziale e chiedere se il problema degl'inizii della speculazione ellenica sia stato posto esattamente. La veduta tradizionale, rappresentata autorevolmente dallo Zeller, ci aveva assuefatti a credere che il pensiero greco nascente, rivolto, com'è, quasi unicamente ai fenomeni esterni, debba considerarsi come in un contatto immediato col suo obbietto, in quanto che l'uomo è ancora confuso colla natura e non può subordinare la conoscenza dell'obbietto a quella del subbietto pensante stesso. [1]) Non sembra dunque vero che la conoscenza dell'obbietto sia quella del più lontano, perchè la riflessione sul proprio animo presuppone uno stadio avanzato della coscienza e non può non essere preceduta dall'osservazione fresca e immediata di quanto apparisce all'esterno. Il problema del sorgere di quella primitiva filosofia è risolto dal nostro autore col semplice appello alla coscienza individuale, cioè coll'elemento subbiettivo, che sarebbe espresso in tre modi: nel *sentimento di sè,* nel *significato dell'anima e della vita,* nell'*antropomorfismo.* Il concetto convenzionale a torto rappresenta quei sofi come ricercatori dimentichi di sè stessi e involti nell'obbietto; mentre essi, con un coraggio da profeti, sono

---

[1]) Cfr. *Die Philosophie der Griechen,* I Theil, fünfte Auflage, Leipzig, 1892, s. 171.

invasi da un bollente desiderio di rettificare l'intuizione nel pensamento dello spirito e opporsi, come fa spiccatamente Parmenide, all'opinione dominante. La natura si presenta come il grande *Altro*, come l'obbietto di fronte al subbietto: indi gli inizii della filosofia naturale nell'epoca stessa in cui fiorisce il sentimento lirico dell'Io. La dottrina della metempsicosi in Empedocle deriva da un enorme sentimento di sè, che salta i limiti dell'individuo. Ma, quanto più l'individuo sente *sè* come *forza*, tanto più egli acquista coscienza della materia come materia. E qui l'A. adduce, come termine di confronto, l'esempio del Rinascimento con la controversia tra Averroisti e Alessandrinisti, con le pitture delle danze macabre, con le declamazioni del Petrarca e di Poggio contro il timore della morte. Ma l'elevazione dell'anima e della vita al di sopra della transitorietà è, più che lirica, mistica. Eckhart dice: se io non fossi, non sarebbe Dio, e Angelo Silesio: io medesimo sono eternità. — Pur concedendo all'A. che il sentimento egotistico entri per qualche cosa nella genesi della filosofia naturale, come stimolo alla conoscenza, non mi pare se ne debba inferire necessariamente che esso venga a identificarsi col misticismo, nè che la caratteristica da lui data dei primi pensatori ellenici risponda fedelmente al vero. I principali rappresentanti della scuola Jonica, per esempio, sono, in fondo, degli studiosi di matematica o di astronomia, che fanno osservazioni e invenzioni suggerite da bisogni pratici: essi non potrebbero, senza un grave anacronismo, venir camuffati a mistici e a profeti. La loro cosmologia, che ha uno schietto carattere scientifico, tenne dietro al decadere delle costruzioni teogoniche, grazie all'estensione delle imprese marittime e dei commerci, che mettevano i Milesi in relazione coll'Egitto e con la Babilonia; sicchè, cessando di raccontare storie, spinti dalla curiosità ad osservare le cose che più li colpivano e a domandarsi in che consistano realmente le cose tutte, essi furono in grado di opporre ciò che è primario fondamentale permanente, cioè la φύσις, a ciò che è secondario, derivato e transeunte[1]). Perchè mai un acuto osservatore avrebbe ad essere un mistico? Il misticismo porta anzi a un disdegno della conoscenza razionale e de' rapporti logici, all'abolizione progressiva della personalità, all'espropriazione

---

[1]) Vedi le belle osservazioni del BURNET, in *Early Greek philosophy*, London, 1892, pag. 8 e sgg.

dell' io, all' assorbimento del finito nell' infinito: onde, sotto questo riguardo, esso è ciò che di più contrario si possa immaginare alla filosofia e alle scienze. D' altra parte non sembra esatto che il desiderio di una critica dell' intuizione volgare, sia, per filosofi come Parmenide, il punto di partenza; mentre invece, come parve allo Zeller, la distinzione tra conoscenza scientifica e non scientifica in lui ed in altri c' è, ma come conseguenza, non come principio [1]. Quanto alla dottrina della metempsicosi, ne parleremo in seguito.

Secondariamente — nota l' A. — bisogna far attenzione al pregio, in cui Empedocle ed Eraclito hanno i problemi della vita e della morte. Lasciando stare il culto della parola e degli eroi, numerosissimi sono i frammenti in cui si tocca di siffatti problemi. I filosofi della natura negano ogni nascere e perire; col rimuovere le barriere della vita, appagano il loro fortissimo impulso vitale (che è similmente l' anima della filosofia del Rinascimento, come di tutti i veri mistici). Questo conato per eternare l' esistenza ispira l' Eleatismo, fa annunziare da Eraclito l' eterno divenire, fa nascere nei Pitagorici e in Empedocle la dottrina della metempsicosi. Queste dottrine — soggiunge l' A. — non possono considerarsi come bagattelle. « I nostri storici della filosofia portano il loro razionalismo nell' antichità, e nulla è più intollerante del razionalismo ». In terzo luogo, e qui è il pernio della dimostrazione, c' è l' elevazione dell' uomo a simbolo del mondo. Assimense dice: οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει (fr. 2, Diels). Il mondo è spiegato secondo l' analogia della nostra vita. Si ha già la dottrina mistica del Rinascimento sull' animazione del mondo. Talete, secondo Aristotele, attribuiva un' anima anche alla pietra, appellandosi, per una singolare coincidenza, al nagnete, come i mistici del Rinascimento (Agrippa, Keplero, ecc.), Schelling e Baader. Similmente il misticismo chimico di Helmont (scolaro di Paracelso) aveva collegato il pampsichismo alla dottrina dell' acqua, come elemento primo delle cose. Gli Joni, i quali predicano: tutto si muta, trasportano il mutamento della loro anima alla natura. L' ἄπειρον di Anassimandro ha la sua fonte nell' inesauribile sentimento della vita. — Anche qui si riscontra la solita riduzione forzata dei fatti alla dimostrazione della tesi. Lo sforzo dei primi

---

[1]) *Op. cit.*, I, s. 171.

fisici è, secondo Aristotele, quello d'intendere l'ἀρχή, il principio delle cose, ricollegandosi in ciò ai θεολογίσανθες anteriori, i quali vi si adopravano per mezzo del mito. L'uso di questo termine ἀρχή, peraltro, sembra puramente aristotelico, giacchè mirerebbe a saggiare le dottrine dei primi fisiologi con la teoria delle quattro cause [1]). Quanto al principio di Anassimene, parmi che, più dell'analogia, debba contarsi la sua connessione coi tentativi anteriori di Talete e di Anassimandro, essendo l'aria un elemento analogo all'acqua ed infinito. Aristotele (*Metaph.*, Lib. I. cap. III) dice: Ἀναξιμένης δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος (si badi!) καὶ μάλιστ' ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμάτων. « Anassimene e Diogene pongono l'aria prima dell'acqua [si badi!] e massimo principio dei corpi semplici ». Simplicio (*Phys.* 24, 26. presso DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker* [2] I, s. 18) avverte, di Anassimene, che: « anche costui, come quegli [Anassimandro], dice che la sostanza [letteralmente « soggetta materia »] è una ed infinita; non però allo stesso modo, cioè indeterminata, ma determinata, chiamandola aria ». Osserva giustamente lo Zeller che Anassimene partecipava cogli antichi a quest'opinione, fondata sulla testimonianza dei sensi, che negli animali e nell'uomo l'aspirazione e l'espirazione dell'aria siano il principio della vita e della coesione del corpo; ed era naturale che egli applicasse quest'osservazione al mondo, il quale fin dai tempi più antichi si considerava come vivente [2]). Ciò peraltro non vuol dire che si sia già arrivati alla

---

[1]) Cfr. BURNET (*op. cit.*, pag. 12), il quale aggiunge che Platone non usa il termine in questa connessione, e che esso non occorre mai nei frammenti genuini dei Presocratici. « To Anaximander ἀρχή could only have meant « beginning », and it was far more than a beginnig that the early cosmologists were looking for; it was the eternal ground of all things ». Secondo altri, l'ἀρχή indicherebbe, non tanto un elemento sostanziale e permanente, quanto un concetto che ha *valore essenzialmente e principalmente cosmogonico.* Vedi CHIAPPELLI, *Gli elementi egizii nella cosmogonia di Talete*, Napoli, 1904, pagg. 3-4.

[2]) Il Chiappelli nel suo studio *Zu Pythagoras und Anaximenes* (in *Archiv für Gesch. der Philosophie*, I, 1888, s, 582 ff.) sostiene che Anassimene derivò una parte rilevante della sua dottrina da quella di Pitagora intorno alla respirazione del mondo. Lo Zeller tuttavia (*op. cit.*, 1, s. 253, n. 2) non crede sia provata con sicurezza la dipendenza di Anassimene anzichè quella opposta, massime perchè, tra le idee di cui si tratta, non ve n'è una, della quale noi sappiamo se essa appartenga a Pitagora o a' suoi discepoli.

dottrina mistica del Rinascimento sull' unità del mondo e dell'anima nella vita, perchè l' Ilozoismo non è la stessa cosa del principio dell' anima cosmica. Non altrimenti è a dire di Talete: la sua proposizione racchiude un senso che può essere applicato ad una forza particolare, ma non connesso ad una concezione generale, come quella di Schelling, in cui rientrano tutte le forze particolari della natura. E quanto all' ἄπειρον di Anassimandro, chi ci autorizza a postulare l' origine psicologica? Schleiermacher dimostrò che ἄπειρον è, non un elemento incorporeo, ma la materia infinita, non soggetto, ma predicato; e non soltanto l' illimitato nello spazio, ma, come intese Teichmüller, il qualitativamente indeterminato. Inoltre, secondo le notizie di Simplicio (*de coelo*, 273 b 38), di Giovanni Filopono (*Phys.* 432, 15) e dei *Placita* (I, 3, 4), l' ipotesi di Anassimandro sarebbe dimostrata dal fatto, che solamente l' infinito non si esaurisca nelle continue produzioni[1]). Collegando perciò tali testimonianze con lo stesso frammento di lui (nel quale, delle cose transitorie, è detto διδόναι γάρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ Χρόνου τάξιν, in DIELS, op. cit. I, s. 13), potremmo concludere che Anassimandro, per argomentare l' infinito, si valesse piuttosto della considerazione del tempo[2]), che dell' analogia dell' impulso vitale, tanto più che questo, includendo il concetto di attività, non lo avrebbe fatto cadere nell' errore che gli rimprovera Aezio (*De plac.* I. 3, 3), cioè di mettere in rilievo la materia, non badando all' energia: ἁμαρτάνει οὖν τὴν μέν ὕλην ἀποφαινόμενος, τὸ δὲ ποιοῦν αἴτιον ἀναιρῶν· τὸ γὰρ ἄπειρον οὐδὲν ἄλλο ἢ ὕλη ἐστίν· οὐ δύναται δὲ ἡ ὕλη εἶναι ἐνέργεια, ἐὰν μὴ τὸ ποιοῦν ὑποκέηται: « erra dunque ponendo, in evidenza la materia, togliendo come causa l' operare. Poichè l' infinito non è altro che la materia: ma non può la materia essere energia, se le è intrinseco l' operare ». Non è il caso adunque di tirare in campo l' intolleranza del razionalismo; si tratta solo di non dare ai fatti un' interpretazione cervellotica.

Sopra tutto in Eraclito, secondo l' A., si rivelerebbe compiuto il processo di umanizzazione del mondo. Egli, scegliendo il fuoco

---

[1]) Cfr. ZELLER, *op. cit.*, I, s. 198.

[2]) Il DÖRING (*Geschichte der griech. Pilos.*, Leipzig, 1903; B. I, s. 31), a proposito di Anassinandro, nota: « Ebenso aber wie eine räumliche hat er dem Urstoffe auch eine zeitliche Unendlichkeit beigelegt. Er ist « unsterblich und unvergänglich », « nicht alternd », d. h. zeitlich ohne Anfang und Ende ».

qual elemento primordiale, sarebbe partito, non da un' induzione fisica, bensì dalla teoria del flusso delle cose, teoria che va spiegata con motivi psicologici, ossia coll' impulso vitale dell' anima sua, che esige un perpetuo cangiamento. Non è diversa la concezione di Böhme, il quale parla del divino fulmine, che traversa il regno dell' ira e del buio, dicendo che tutte le cose derivarono dal fuoco. Entrambi i filosofi poi, siccome vogliono la vita, esaltano l' opposizione, che dà incitamento alla vita, ed insegnano tre principii, il cui germe comune è il sentimento: 1.° la necessità degli opposti, per l' alto valore della lotta; 2.° il compenetrarsi degli opposti; 3.° l' incessabilità di questo fluire del mondo negli opposti. La mistica è il superamento dell' antitesi del sentimento nel sentimento totale; la mistica è adunque il punto di elevazione del sentimento, ma insieme l' acquiescenza che s' inizia, il profondarsi del sentimento e però il principio della conoscenza. Cusano, Bruno, Weigel ci rappresentano Dio, come l' unità di tutti gli opposti. Böhme si eleva a Dio, come ad unità della luce e dell' oscurità, dell' odio e dell' amore, del bene e del male; ma già Eraclito aveva detto: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός (fr. 67, Diels, s. 71); e altrove: ὡυτὸς δὲ Ἀίδης καὶ Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν (fr. 15, Diels, s. 64). Egli poi glorifica il pensiero come ragione universale, e quindi la legge. Questo carattere simbolico-mistico porta entrambi al culto dalla parola, che da Böhme è celebrata come il principio di tutte le cose, l' efflusso della volontà e della scienza divina. — Noi non neghiamo che nella figura di Eraclito ci sia qualche cosa del mistico e del veggente, che il suo linguaggio abbia un tono jeratico e oracoleggiante. Ma ciò non basta a legittimare le affermazioni e i confronti dell' A. Nel dire che il mondo è un fuoco, il pensatore di Efeso vuole indicare, secondo l' osservazione di Simplicio (*Phys.* 8 a) e di Aristotele (*De anima*, I, 2, 405 a, 25), la vitalità intima della natura e far comprendere il mutamento incessante de' fenomeni. Circa il valore dato agli opposti, bisogna ripetere, con lo Zeller, che è una conseguenza dello scorrere di tutte le cose, perchè ogni cangiamento è la transizione da uno stato ad un altro opposto [1]). Anche Hegel, che non era certo un mistico, sviluppò il grandioso concetto eracliteo; e se Böhme, l' ingenuo ed incolto Böhme, viene allo stesso risultato, ciò vuol

---

[1]) *Op. cit.*, I Th., zw. Hälfte, s. 654.

dire che c' era in lui, sotto le apparenze mistiche, vera stoffa di filosofo razionalista.

Anche negli altri sistemi speculativi l' A. scopre tracce di misticismo. Il sistema pitagorico è una concezione del mondo con lo spirito della musica, perchè il significato del numero proviene dalla misura dei suoni e delle corde. Il sentimento universale della musica esige l' armonia del mondo, come la esalteranno più tardi Böhme e Keplero. Ond' è che il Pitagorismo annunzii la sua origine sentimentale, in quanto insegna: che il mondo è unità, che il mondo è opposizione, che il mondo è armonia. Proprio l' antitesi del finito e dell' infinito, che lo Zeller non sa spiegare se non come astrazione posteriore, ma che pure egli ritrova nel sistema di Filolao, proprio essa è data già come antitesi originaria del sentimento in misura e dismisura; il sentimento apre la via all' intelletto. — Se non che qui l' A. introduce nella spiegazione del Pitagorismo un punto di vista, che non si può accettare. Che a determinare l' essenza dell' universo come numero ed armonia, i Pitagorici siano stati condotti dall' indirizzo etico della loro associazione, grazie al quale essi coltivavano con zelo la musica come un mezzo di purificazione spirituale e però studiavano i rapporti numerici di lunghezza delle corde, è cosa indiscutibile; ma con altrettanta evidenza importa affermare che l' oggetto della scienza pitagorica è essenzialmente fisico, non diverso adunque da quello onde si son occupati i precedenti sistemi perchè i numeri non sono da intendere nel significato matematico, bensì come gli elementi costitutivi della materia [1]). Aristotele parla chiaro: « disputano e trattano adunque in tutto della materia: generano il cielo, e, circa le parti, le mutazioni e i fatti di esso, osservano ciò che segue, e in tali cose esauriscono i principii e le cause, convenendo con gli altri fisiologi in ciò, che l' essere è tutto il sensibile e quanto è contenuto dal così detto cielo » (*Metaph.* lib. I, VIII, 989).

L' Eleatismo sarebbe la dottrina dell' Uno-tutto, come l' ha insegnata la Mistica di tutti i popoli e di tutti i tempi, segnatamente quella del Rinascimento. Esso piglia alla parola il misticismo e difende l'Uno-tutto fino al non senso, fino a farne un domma rigido. Esso insegna un essere perdurante, un' immobile unità

---

[1]) Cfr. ZELLER, *op. cit.*, *I Th.*, *zw. Hälfte*, s. 465 ff., BURNET, *op. cit.*, pag. 306.

senza cangiamento, « priva di difetto, priva di dolore, sana »: in questi predicati dell' Assoluto non vi è una traccia dell' umano, dell' ideale del sentimento? Parmenide, per designare l' Uno-tutto adopera, come tutti i mistici della natura, l' immagine della palla, simbolo della perfezione; e poi egli chiama dea il cammino che mena al tutto: un tratto sessuale e però antropomorfico. — Ma questa veduta è inammissibile, perchè la dottrina mistica dell' Uno-tutto presuppone già distinti il fisico e lo spirituale; mentre l' essere parmenideo è la realtà materiale; è, come avverte lo Zeller, non un concetto metafisico, ma il primo, o ciò che riempie lo spazio. Parmenide — nota lo stesso Zeller — sembra non abbia determinato come divinità l' essere, poichè noi diamo il nome di divinità all' essere originario, per distinguerlo dal mondo; laddove chi nega interamente il finito accanto all' eterno, può farne a meno [1]). E il modo in cui giunse a questa intuizione, non ha nulla di mistico, ma è il risultato di una dimostrazione geometrica. Aristotele così si esprime al riguardo: « Parmenide sembra che sia giunto all' Uno per via di discorso..... Parmenide sembra che abbia veduto meglio quello che disse: giudicando che oltre l' essere non esiste altro, neanche il non essere, di necessità pensa che l' Uno sia l' essere, e null' altro.....» (*Metaph.*, Lib. I, V, 986). Dov' è adunque l' origine sentimentale dell' Eleatismo?

* * *

Passando sotto silenzio altre considerazioni analoghe intorno ai sistemi di Empedocle e di Anassagora, mi fermerò su di un capitolo, che l' A. intitota: *religiosità mistica* nei filosofi presocratici, e dove, accanto ad osservazioni acute, ci sono affermazioni paradossali, che travisano il significato dei documenti. Premesso che la concezione unitaria della natura esige un terzo, in cui anima e natura siano unite, e che in Dio come anima del mondo si concentra la prima concezione mistica della natura, egli si propone il quesito del rapporto tra filosofia e religione. Secondo Zeller, la religione esercitò su quei filosofi un' influenza negativa, eccettuata la dottrina della metempsicosi, la quale non è punto in connessione col corpo de' sistemi, ma è un semplice dogma

1) *Op. cit.*, I, s. 563.

di fede, proveniente da fonti estranee [1]): si ebbe infatti o contestazione, o correzione, o purificazione della credenza popolare, o infine mediazione tra la filosofia e la credenza popolare. Era questa una tesi alquanto esagerata, perchè il pensiero speculativo ellenico non sorse in reciso contrasto con la fede religiosa, ma dal seno di essa, affinandola ed elevandola a più alto valore. Ma a me pare che Joël corra all' esagerazione opposta, quando mette innanzi l' ipotesi, che in quei filosofi della natura la religiosità sia un elemento necessario ed originario, sì che debba domandarsi, non già come essi pervenissero dalla sfera filosofica alla religiosa, bensì in che modo procedessero per il cammino inverso. Vediamone le prove. L' A. divide la sua analisi in tre parti. Incomincia dal concetto dell' Assoluto. Sappiamo che Talete insegnò che tutto sia pieno di dei. Abbiamo in proposito, com' è noto due testimonianze di Aristotele. Nel *De anima* (A, 5, 411 a 7) è detto: καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν [sc. τὴν ψυχήν] μεμεῖχθαί φασιν, ἴσως καὶ Θαλῆς φήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι; e altrove (A, 2, 405a 19); ἔοικε δὲ καὶ Θ., ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι, κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ. Lo Zeller in proposito aveva osservato: 1º che Aristotele, riportando la sentenza, vi aggiunge un prudente « forse »; 2º che Talete si conforma alle antiche opinioni dei Greci, quando vede nelle forze della natura altrettante divinità viventi [2]). Similmente il Gomperz vede in quella sentenza un residuo d' intuizione feticista [3]). L'A, invece crede scorgervi il principio della cosciente mistica della natura, come applicazione del principio d' identità. Infatti altro è vedere spiriti qua e là o anche dappertutto, altro esprimere un giudizio collettivo. Per intendere il principio naturalistico di Talete, occorre stabilire il nesso che segue: tutto è pieno di dei, tutto è animato e vivente, tutto è un movimento che scorre, cioè tutto è acqua; dunque le tre proposizioni: tutto è acqua, tutto è animato, tutto è pieno del divino, corrispondono alle dottrine fondamentali della mistica: l' unità della natura, il pampsichismo, l' immanenza divina. Anche Helmont, lo scolaro di Paracelso e di Tommaso da Kempis, riunisce le tre proposizioni di Talete. Si suol presentare — soggiunge l' A. — la dottrina

---

[1]) Secondo il Döring (*op. cit.*, I, s. 52), la dottrina della metempsicosi non sarebbe venuta ai Greci dagli Egizi o dagl' Indi, ma dai Traci.

[2]) *Op. cit.*, s. 191.

[3]) *Griechische Denker*, Leipzig, 1903, I², s. 423.

di Talete come una tardiva finzione stoica; ma veramente essa ci è stata tramandata dai Cinici; e il fatto che sia ripetuta dallo Stoicismo non è un motivo per crederla apocrifa, altrimenti bisognerebbe ritenere anche tutto Eraclito per una invenzione degli Stoici. Ora quest'ultima asserzione non è interamente esatta, perchè nella testimonianza di Aezio (I, 7, 11, *Doxogr.* 301) la sentenza di Talete apparisce amplificata e si parla addirittura di mente che regge il cosmo: Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμον τὸν θεὸν, τὸ δέ πᾶν ἔμψυχον ἅμα κσὶ δαιμόνων πλῆρες · διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμίν θεῖαν κινητικὴν αὐτοῦ: « Talete diceva che la mente del cosmo è dio, che il tutto è animato e pieno di dei: e che attraverso l'elemento umido corre la potenza divina che lo muove ». D'altra parte la connessione, che l'A. istituisce tra l'intuizione fisica e la religiosa di Talete, mi pare assolutamente priva di fondamento. Il Döring, che fa di Talete, non un puro materialista, ma un *ilopsichista,* cioè un rappresentante della dottrina, che in ogni materia dimori un principio vitale e che ogni cangiamento sia determinato da esso, avverte: « L'Ilopsichismo non ammette in generale due principii: la morta materia e l'anima; non divide: l'uno esistente è insieme materia e vivente. È dunque più esatto, nel senso di Talete, parlare di materia vivente che di materia animata » [1]) Il Chiappelli invece si spinge un po' più oltre, perchè crede potersi difficilmente concedere allo Zeller che la mente del fisico di Mileto « non si fosse elevata dalla sfera del puro animismo al concetto dell'unità vivente del tutto ». Indi soggiunge: « Ad unificare le forze animatrici in un'unica potenza che penetra e avviva tutto, ad attribuire alla materia primitiva natura divina non occorreva uno sforzo di astrazione metafisica di cui fosse incapace l'età sua; se è vero che al fondo del politeismo popolare stava una intuizione panteistica, come, e molto più, nelle religioni orientali, che Talete, poteva aver conosciute in Sardi e in Tebe » [2]). Il legame poi tra le due intuizioni attribuite a Talete è stato dallo stesso critico assai ben chiarito, con richiami alla cosmogonia egizia. L'acqua, che è il principio e il termine delle cose, in sè stessa è il divino, l'eterno; come Nu, il dio egizio dell'acqua primordiale, che rappresenta il principio e il termine del giro solare diurno. Comunque sia, bisognerà convenire che il

---

[1]) *Op. cit.*, I, s. 24.

[2]) Nella memoria cit. *Gli elementi egizî* ecc., pag. 26.

concetto dell'anima del mondo, se anche è implicito nella dottrina di Talete, non è però espressamente formulato: Hegel non aveva mancato di notarlo [1]). Parimenti arrischiato mi sembra il dire che « il senso di tutta l'antica filosofia della natura è, non l'Ilozoismo, non il Panteismo, ma la dottrina della Mistica, il Panenteismo, perchè gli Joni cercano propriamente, non la materia del mondo, ma la forza cosmica, da essi figurata intuitivamente in una materia, ma concepita come anima del mondo. perchè i due significati dell'Assoluto, l'ontologico e il normativo, si riuniscono nella divinità, concepita da quei pensatori come immanente ordine cosmico, come forza governatrice, razionale e penetrante in tutto ». Non si oltrepassa in tal modo, secondo i timori di Edoardo Zeller, l'orizzonte limitato della primitiva filosofia ellenica, la quale non riconduce ancora la molteplicità infinita di fenomeni all'unità nel concetto del mondo, nè considera ancora la forza agente come distinta dalla materia e analoga allo spirito umano? [2]) Solo in Anassagora comincia a delinearsi una simile distinzione, in quanto si eleva il νοῦς a principio: eppure non si avrebbe ancora il diritto d'identificare Anassagora col Cusano o con Böhme.

Se non che l'A. prosegue imperterrito la sua dimostrazione e giunge a scoprire un altro elemento mistico, di cui fa tesoro. Il Panenteismo — egli dice — si ritrova anche nell'Orfica, la quale ebbe la sua influenza su Anassimandro, Pitagora, Eraclito, Parmenide, Empedocle, tanto che gli antichi filosofi naturali sono, in una certa misura, orfici (Mileto ed Efeso erano importanti centri religiosi). Il nome κόσμος è tolto dal linguaggio immaginoso degli Orfici. Inoltre le quattro maniere d'ispirazione, distinte dalla Mistica del Rinascimento con Agrippa, si possono riscontrare a capello in alcuni dei Presocratici: la poetica, derivante dalle Muse, in Empedocle; la profetica o visionaria, attribuita a Dioniso, in Senofane; l'apollinea, o rivelatrice di sapienza, in Eraclito; l'amore del divino, suscitato da Venere, in Parmenide. Lo stesso Democrito afferma la necessità dell'ispirazione e della visione. — Anche qui abbiamo ravvicinamenti ingegnosi, ma non persuasivi. Quanto ai rapporti con l'Orfica, basterà notare con lo Zeller, che, se del VI secolo in poi si forma una scuola di Orfici, contemporanea ai

[1]) *Gesch. der Philos,* (ediz. del 1833), I, s. 209-210.
[2]) *Op. cit.*, I, s. 192.

primordi della speculazione greca, si può dire che questa abbia dato anzichè ricevuto. I misteri orfici erano un sistema elaborato di purificazione e intendevano protegger l'anima dei pericoli spirituali a cui è esposta; ma, se potevano suggerire ad alcuni degli spettatori qualche idea della vita futura, non perseguivano tuttavia direttamente questo fine [1]). E quanto alla pretesa ispirazione mistica, mi paiono insufficienti a provarla gli accenni che l'A. ne trova, ma che, a mio avviso, non hanno altro valore di elementi figurativi tolti in prestito alla poesia e alla religione popolare.

Nella terza parte della sua analisi, l'A. si occupa dell'escatologia, richiamando l'attenzione sui culti mistici di Demetra e Dioniso, deità dell'impulso naturale e della morte ad un tempo. Il culto mistico riunisce Dio, l'anima e la natura nel ritmo del cangiamento; epifania ed afania della divinità, giubilante entusiasmo e querula impotenza dell'anima, fiorire ed apparire della natura. Allo stesso modo la filosofia naturale insegna l'immortalità ed il ritorno eterno. — Ma egli non tien conto delle gravi obiezioni, che lo Zeller ebbe a fare in proposito, per es.: che dopo l'*Aglaophamus* del Lobeck, sembra indubitabile che la filosofia greca fu la maestra, anzichè l'alunna dei misteri; che negli atti e nei racconti del culto mistico non era intenzionale un insegnamento scientifico, perciò ogni esposizione dottrinale presupponeva già il punto di vista filosofico dell'espositore; che le dottrine de' misteri erano infine scaturite da percezioni accessibili ad ognuno, come il mutamento delle condizioni di natura, il passaggio dalla morte alla vita e viceversa [2]).

Più nel vero egli è, mi sembra, a porre nel dovuto rilievo la dottrina della metempsicosi, che a torto lo Zeller considerava come un dogma accettato per sè medesimo e giustaposto alla dottrina scientifica, in modo che questa non offrirebbe lacuna di

---

[1]) Cfr. Burnet, *op. cit.*, pag. 86 e tutto l'interessante cap. II, *Science and religion*.

[2]) *Op. cit.*, I, s. 49 ff. Carlo du Prel tuttavia, nel libro *Die Mystik der alten Griechen* (Leipzig, 1888), s. 113 ff., dopo aver detto che la natura drammatica de' misteri escludeva l'insegnamento di una concezione più pura della divinità, osserva che il giudizio dello Zeller « dürfte..... bedeutend einzuschränken sein ». Oltre il fatto, riconosciuto dallo stesso Zeller, che la dottrina dell'immortalità sembra derivata dai misteri, è da rilevare che i misteri eleusini dovevano la loro celebrità, non solo alla pompa del rito, ma altresì alla credenza dominante, che gl'iniziati possedessero una sicura malleveria della felicità ultraterrena.

sorta se quella ne fosse avulsa. L'A. invece sostiene che tale credenza è un fondamento necessario della filosofia naturale, perchè il pellegrinaggio delle anime è la forma in cui primieramente l'uomo vive tutto entro la natura, vi si ritrova pienamente, riconosce l'affinità con esseri stranieri a lui. Per i pensatori presocratici non vi è morte, ma trasformazione; e questo circolo perenne si può intender solo se vien messo in relazione col principio assoluto, giacchè essi trovano in Dio il principio e la fine (come il circolo di Suso, Böhme e altri mistici), riuscendo infine, non soltanto ad un parallelo, ma anche ad un'unità: l'anima umana divien eterna, non solo a somiglianza di Dio e della natura, ma anche in qualità di essere divino e di essere naturale, potendo, con un processo cosmico e morale insieme, discendere fino alla pianta, all'acqua, e salire fino a Dio.

E nondimeno, anche se concediamo a Joël che la credenza nella metempsicosi sia un elemento da non trascurarsi per penetrare nello spirito di quelle antiche intuizioni, non ci sentiamo il coraggio di concludere con lui che la conoscenza della natura si è sviluppata dalla mistica e, dopo essersi meccanizzata, allontanandosene, vi è poi tornata nel rinascimento e nel secolo XIX, sicchè non deve mai dimenticarsi il rapporto con le sue radici mistiche, con quelle fonti subbiettive e antropomorfiche, vitalistiche e panenteistiche, dalle quali attinge sempre novella forza, quando minaccia di esteriorizzarsi nel meccanico e impoverirsi nello speciale. Giacchè la metempsicosi, la coscienza cosmica e tutti quegli elementi di puro carattere teoretico, i quali sarebbero passati, per una specie di trasfusione, dal misticismo al naturalismo, non sono, ad esaminarli bene, elementi di origine mistica, bensì di origine prettamente speculativa, perchè prodotti da un'elaborazione concettuale. Il misticismo, in fondo, non è una dottrina, benchè possa contenere elementi dottrinali. Esso è uno stato di animo, un abito di vita, un esercizio di volontà (ἄσκησις), un forma superiore dell'attività pratica. Ecco perchè si è notato a ragione che il misticismo è capace di allearsi alle più diverse filosofie e teologie, « solo che esse gli concedano la possibilità di svolgere il suo particolare tono emozionale »[1]). Quando, per es.,

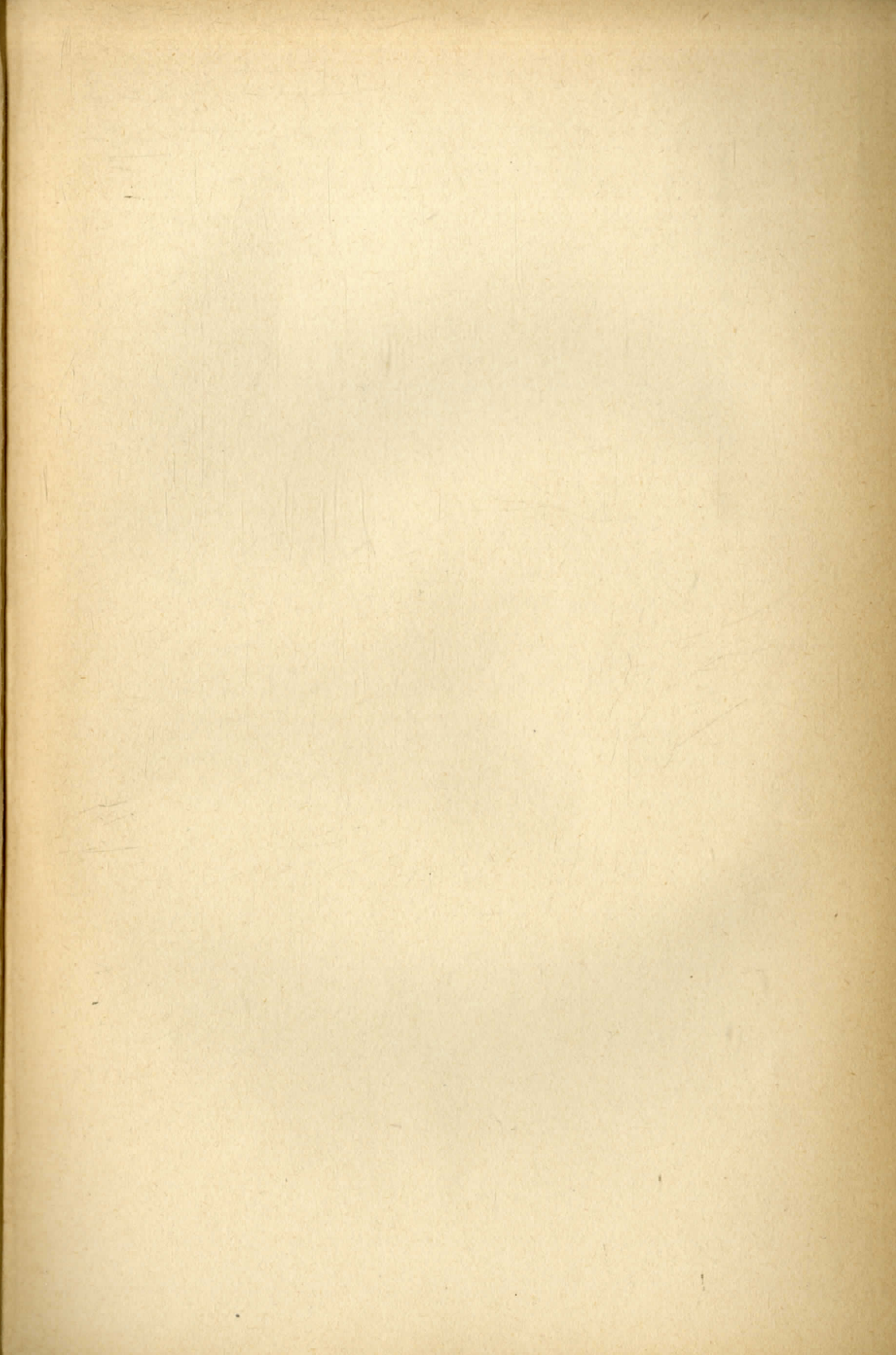
[1]) Vedi JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa*, trad. ital. Torino, 1904, pag. 367. Quanto alla riduzione del misticismo ad una forma particolare dell'attività pratica, me ne son occupato in una comunicazione fatta al recente Congresso fiorentino delle scienze.

il mistico parla di *anima del mondo*, egli trova già formato questo concetto, ovvero lo elabora lui; ma non lo può elaborare se non a patto di servirsi della ragione, di essere cioè filosofo, non mistico, perchè la vera tendenza mistica importerebbe che quell'idea fosse raggiunta in forza di un potere *supra-razionale*, ciò che noi non possiamo in alcun modo concepire. L'essenziale, per il mistico, è di *viverlo* un tal concetto, di tradurlo in sentimento, di prenderlo come norma regolativa di condotta, in guisa da conformarvi ogni minimo atto, perché, diversamente, egli non se ne curerebbe affatto. Nella storia del Cattolicismo, le varie manifestazioni, che di tempo in tempo si hanno della tendenza mistica, possiedono l'alto significato di richiamare la Chiesa a quello che dev'essere, cioè una dottrina operante; reagire a quelle correnti ufficiali, che minaccerebbero d'irrigidire la fede in una formula vuota, o in una pratica meramente esterna; rappresentare la spontaneità e la libertà del sentimento etico-religioso contro l'autorità formale della tradizione e del dogma. Per conseguenza non fa meraviglia che il misticismo debba, per suo istituto, posporre sempre la teoria e la funzione dell'intelletto, all'azione e alla buona volontà, precorrendo in ciò il moderno pragmatismo.

Or se tale è, a rigore, lo spirito del misticismo, è possibile parlare di una filiazione, a cui esso darebbe luogo, della filosofia naturale? Io credo francamente di no. Il Boutroux ha notato, citando una frase di Plotino, che il misticismo consiste nel vedere con gli occhi dell'anima, mentre quelli del corpo son chiusi [μύσαντα ὄψιν] [1]). Sta il fatto che esso non può favorire la conoscenza dei fenomeni esterni, quella conoscenza ch'è la prima base di una filosofia della natura: sia perchè approfondisce l'osservazione degli stati interiori, sia perchè deve necessariamente disdegnare, come limitata e imperfetta, la sfera del visibile e del reale. Tra l'una e l'altra concezione, se pure in alcuni tempi ed in alcuni individui le troviamo confuse e intrecciate, non può esserci un legame di causalità come l'immagina l'A., perchè la filosofia della natura presuppone sempre una qualche scienza della natnra, e perciò in ultima analisi è fondata sull'importanza che si attribuisce al mondo esterno, importanza che il mistico dovrebbe negare. E a ciò non ha badato l'A. quando all'Ostwald, il quale gli aveva osservato (negli *Annalen der Naturphilosophie*) che la

---

[1]) Cfr. *La psiohologie du Mysticisme*, edit. de la *Revue bleue*, Paris, 1902.

mistica può fiorire solo nella nebbia e che le correnti mistiche sono da riguardarsi, non come sollecitazioni allo sviluppo scientifico, ma come fenomeni concomitanti di uno sviluppo già avviato, risponde che il misticismo è soltanto il pioniere della conoscenza, e che egli ha inteso parlare, non già di tutta la scienza della natura o di ogni osservazione naturalistica, sibbene dell'origine della *filosofia naturale*. Ma il misticismo non può essere il pioniere della conoscenza scientifica, perchè l'uno e l'altra hanno una radice comune in un *bisogno pratico*, quello di render possibile la vita, sia nelle sue condizioni spirituali sia nelle sue condizioni materiali, benchè poi seguano vie divergenti, sviluppandosi l'uno in forma schiettamente pratica, l'altra invece sotto forma conoscitiva. L'aver trascurato questo terzo fattore, che è pure incontestabile se per poco ci si fermi l'attenzione, ha impedito a Joël di scorgere il vero punto d'incontro delle due tendenze studiate, in luogo di sbizzarrirsi con la fantasia a cercare, sofisticando, coincidenze impossibili tra l'antico e il moderno; a scoprire, dove non c'è, il panenteismo o il romanticismo; a confondere stranamente uomini e tempi, facendo andare a braccetto Talete ed Helmont, Eraclito e Böhme (o Federico Schlegel); a snaturare il significato genuino della primitiva filosofia ellenica, facendo uso di un'interpretazione che, se rivela sottigliezza d'ingegno, non si può applicare allo spirito di quella filosofia senza falsarlo.

La Rivista di Filosofia continuazione della *Rivista Filosofica* fondata da CARLO CANTONI e della *Rivista di Filosofia e Scienze Affini* diretta da G. MARCHESINI esce in cinque fascicoli annui: bimensili i tre primi, trimestrali i due ultimi.

Un Fascicolo separato L. **2,50**, estero L. **3,00**. Abbonamento annuo *anticipato*: L. **10**, estero L. **12**. Decorre dal Gennaio al Dicembre.

Per i soci della *Società Filosofica Italiana* L. **12**, estero L. **14**, compresa la quota sociale.

Inviare vaglia al Prof. A. F. FORMIGGINI — Modena.

Le copie degli estratti che potranno occorrere in più di quelle accordate ai signori collaboratori della *Rivista*, dovranno essere richieste all'editore: il prezzo sarà stabilito a norma della seguente tariffa per ogni foglio ***o parte di foglio*** di 16 pagine:

Copie	50	L. **7,—**	Copie	200	L. **18,—**	Copie	400	L. **30,—**
»	100	» **11,—**	»	300	» **24,—**	»	500	» **35,—**

Gli estratti saranno muniti di copertina e stampati sulla stessa carta della *Rivista*, nè potranno essere commessi in carta di minor pregio. Essi dovranno essere pagati *anticipatamente*. In caso diverso oltre le spese di porto che, comunque, resteranno a carico dei collaboratori, le spedizioni degli estratti saranno, *senza eccezioni*, gravate di un assegno corrispondente al loro prezzo.

I manoscritti debbono essere inviati al Prof. **BERNARDINO VARISCO** dell'Università di Roma. Non si restituiscono i manoscritti trovati inadatti all'indole del periodico se non dietro rifusione delle spese postali.

Le bozze corrette debbono essere rinviate sollecitamente al *Prof. A. F. Formiggini, Modena*.

Se sulle bozze saranno fatte modificazioni eccessive, sarà addebitata ai collaboratori la corrispondente spesa di ricomposizione.

Gli abbonamenti non disdetti entro il novembre si intenderanno riconfermati per l'annata successiva.

Gli abbonati che avranno versato la loro quota, potranno avere franche col 25 % *di sconto, estero* 15 %, *tutte le edizioni A. F. FORMIGGINI, facendone diretta richiesta e con importo anticipato. Lo stesso sconto godranno per i volumi delle due* Biblioteche di Scienze Moderne *della Casa Editrice FRATELLI BOCCA.*

Inviare le Riviste ed i Libri al Prof. BERNARDINO VARISCO, Via Otranto 39, Roma.